Lysis

Lysis

LYSIS

[sau Despre prietenie, gen maieutic]1

SOCRATE HIPPOTHALES CTESIP MENEXENOS LYSIS

Mergeam de la Academie către Liceu2 pe drumul dinafara zidului, care trece chiar pe sub el. Cînd am ajuns în dreptul portiţei unde se află fîntîna lui Panops3, am dat peste Hippothales, fiul lui Hieronymos, peste Ctesip, fiul lui Paianieus şi alţi tineri care stăteau strînşi acolo.

Văzîndu-mă că vin, Hippothales mă întrebă: „Unde te duci şi de unde vii, Socrate? — De la Academie, i-am răspuns, şi mă îndrept spre Liceu. — Vino aici la noi, spuse el. Să ştii că merită osteneala să te opreşti din drum. — Unde zici să vin şi despre cine e vorba?, l-am întrebat. — Aici, spuse, arătîndu-mi o incintă din faţa zidului care avea poarta deschisă, aici ne petrecem timpul, noi, împreună cu mulţi băieţi, unul mai frumos ca altul. — Ce este acolo şi despre ce petrecere e vorba? — Este o palestră, spuse, de curînd construită şi ne petrecem timpul vorbind despre multe lucruri pe care cu drag ţi le-am împărtăşi şi ţie. — Bine faceţi, am spus. Dar cine este dascăl acolo? — Chiar prietenul, răspunse el, şi admiratorul tău, Miccos4. — Pe Zeus, am spus, omul nu este un nepriceput, ci chiar un sofist destoinic. — Vrei, deci, să vii cu mine ca să-i vezi pe cei dinăuntru? — Mi-ar plăcea mai întîi să ştiu ce-aş avea de făcut şi care este băiatul cel mai frumos de acolo5. — Fiecare cu preferatul său, Socrate. — Al tău cine este, Hippothales? Asta să-mi spui".

Văzîndu-l că roşeşte la întrebarea mea, i-am zis: „O, Hippothales, fiu al lui Hieronymos, n-ai decît să nu-mi spui dacă iubeşti pe cineva sau nu. Căci îmi dau singur seama nu numai că iubeşti, dar şi că ai ajuns departe cu dragostea. Altminteri sînt netrebnic şi nepriceput, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubeşte şi pe cel iubit"6. Iar el, auzindu-mă, s-a înroşit încă mai tare.

Atunci Ctesip zise: „îţi şade bine, Hippothales, să te înroşeşti şi să te codeşti să-i spui lui Socrate numele băiatului. Ar fi însă destul să zăbovească puţin în preajma ta ca să-i fie lehamite tot auzindu-te cum vorbeşti despre el. Pe noi ne-a ameţit Socrate, împuindu-ne urechile cu Lysis al lui. Dacă mai şi bea ceva, chiar cînd ne trezim din somn, nu ne mirăm că tot numele lui Lysis îl

avem în urechi. Iar ceea ce ne povesteşte — deşi de speriat — nu e nimic în comparaţie cu poezia şi proza pe care le revarsă alteori asupra noastră7. Şi mai cumplit încă este cînd îşi cîntă iubitul cu o voce de toată minunăţia pe care trebuie, cu voie sau fără voie, s-o ascultăm. Iar acum, cînd îl întrebi, se înroşeşte8. — Lysis acesta trebuie să fie foarte tînăr, am spus eu. Aşa cred cel puţin pentru că n-am mai auzit de numele lui. — Asta pentru că nu prea i se spune pe nume, ci e chemat încă după numele tatălui său care este foarte cunoscut. Sînt sigur că nu se poate să nu-l ştii pe băiat, după chip, ceea ce este de ajuns ca să fie cunoscut. — Spune-mi, al cui este? — E fiul cel mare al lui Democrates din Aixonea. — Bravo, Hippothales, am spus atunci. Te-ai îndrăgostit de un băiat nobil şi strălucit în toate privinţele. Dar arată-mi şi mie acum ceea ce ai arătat celorlalţi. Vreau să-mi dau seama dacă ştii cum trebuie să vorbească un îndrăgostit despre iubitul său, fie în faţa acestuia, fie în faţa celorlalţi. — Pui vreun preţ, Socrate, pe cele ce spune el? — Doar nu vei nega — i-am răspuns — că eşti îndrăgostit de el. — Asta nu, dar neg că fac versuri şi proză, spuse el. „Nu-i zdravăn la minte, spuse Ctesip, ci bate cîmpii"9. Atunci eu i-am spus: „Nu am nevoie, Hippothales, să-ţi ascult versurile sau cîntecele pe care le-ai făcut pentru băiat, ci mă interesează ce gîndeşti, ca să văd în ce fel te porţi cu iubitul tău10. — Asta-ţi va spune chiar Ctesip, îmi răspunse, care desigur îşi aminteşte şi ştie totul pe de rost, din moment ce spune că i s-a făcut lehamite să mă tot asculte. — Pe zei, spuse Ctesip, e întocmai aşa, şi este chiar de rîs, Socrate. Şi cum să nu fie cînd, îndrăgostit fiind şi gîndindu-te la băiat mai mult ca la orice, nu eşti în stare să spui de la tine nici cît îl duce mintea pe un copil? Cele ce cîntă întreaga cetate despre avuţiile, hergheliile şi victoriile pythice, istmice şi nemeene, la cvadrigă şi la cursele de întrecere ale lui Democrates, ale lui Lysis, bunicul băiatului şi ale tuturor strămoşilor lor, toate acestea le recită şi le povesteşte el, precum şi alte lucruri străvechi11. Deunăzi, ne-a descris într-un poem găzduirea lui Heracles de către strămoşul său: cum l-a primit acesta pe erou, datorită înrudirii lor, căci şi el era născut din Zeus şi din fiica întemeietorului demei şi multe altele de acelaşi soi12, tot lucruri pe care le cîntă babele. Iată ce ne cîntă şi ne recită el, silindu-ne să-i dăm ascultare".

Iar eu, auzindu-l, am spus: „Te faci de rîs, Hippothales, dacă-

ţi compui şi-ţi cînţi ţie însuţi imnul de triumf13, mai înainte de a învinge. — Dar nu-mi compun şi nu-mi cînt nimic mie însumi, o, Socrate. — Aşa crezi cel puţin, i-am spus eu. — Cum vine asta? spuse el. — Mai presus de toate ţie ţi se adresează aceste cîntece. Dacă ai să cucereşti un asemenea iubit, recitările şi cîntecele vor fi spre fala ta, ca adevărate elogii pentru un învingător, dat fiind că ai avut parte de un asemenea iubit. însă dacă ei îţi scapă, cu cît sînt mai mari elogiile rostite pentru iubitul tău, cu atît mai tare te vei face de rîs, ca unul care se vede lipsit de un lucru frumos şi bun14. Cine se pricepe în dragoste15, prietene, nu-şi laudă iubitul mai înainte de a-l cuceri, căci se teme de ce are să-i aducă viitorul. Şi totodată, dacă sînt lăudaţi şi ridicaţi în slăvi, băieţii frumoşi se umplu de vanitate şi trufie. Sau nu-ţi vine să crezi? — Ba da, spuse. — Şi nu ajung ei cu atît mai greu de cucerit cu cît sînt mai vanitoşi? — Se poate. — Ce crezi despre vînătorul care-şi sperie vînatul şi-l face mai greu de prins? — Desigur că e un prost vînător. — Nu este cumva o mare stîngăcie să sălbăticeşti pe cineva prin vorbe şi prin cîntece, în loc să-l ademeneşti?16 — Cred că da. — Vezi, Hippothales, să nu te expui la toate acestea din pricina poeziei tale! Nu vrei să susţii totuşi că un om care-şi face singur râul prin versurile sale este un bun poet, de vreme ce se vatămă pe sine însuşi17. — Nu, pe Zeus, spuse. Ar fi cu totul absurd. Tocmai de aceea mă încredinţez ţie, Socrate, ca să mă sfătuieşti, dacă ai vreo idee, prin ce fel de vorbe sau de fapte poţi ajunge drag celui pe care-l iubeşti18.

— Nu-i uşor de spus. Dacă ai vrea să-l faci să intre în vorbă cu mine, poate aş reuşi să-ţi arăt cum trebuie să discuţi cu el, în loc să vorbeşti şi să cînţi, aşa cum spun ei că faci"19. — „Asta nu-i deloc greu, spuse. Dacă mergi înăuntru cu Ctesip şi te aşezi să discuţi, cred că are să se înfiinţeze şi el. Căci este deosebit de interesat să asculte. Şi totodată, cu prilejul sărbătorilor lui Hermes, adolescenţii şi copiii sînt la un loc unii cu alţii20. Aşa că are să vină la tine. Dacă nu, el îl cunoaşte pe Ctesip prin vărul acestuia, Menexenos. Iar cu Menexenos el este cel mai bun camarad. Aşa că are să-l cheme Ctesip în caz că nu vine el însuşi". — „Aşa trebuie să facem", am spus eu. Şi luîndu-l cu mine pe Ctesip ne-am îndreptat spre palestră; ceilalţi veneau în urma noastră.

Intrînd acolo, i-am văzut pe toţi copiii îmbrăcaţi de

sărbătoare şi jucînd cu arşice21, în timp ce jertfele şi celelalte ceremonii erau pe isprăvite. Mulţi se jucau afară, în curte, în timp ce alţii, într-un colţ al vestiarului, înşirau o groază de arşice pe care le alegeau din nişte coşuleţe. în jurul lor stăteau ceilalţi ca privitori. Printre ei era şi Lysis, care, stînd în picioare şi cu cununa pe cap în mijlocul copiilor şi adolescenţilor, se deosebea într-atît prin înfăţişarea sa încît merita să se spună că e nu numai frumos, ci şi desăvîrşit în frumuseţea sa22.

Ne-am dus să ne aşezăm în partea opusă, unde era linişte, şi am început să vorbim între noi. Lysis se tot întorcea să ne privească, fiind limpede că dorea să vină la noi. O vreme însă a zăbovit, şovăind să vină de unul singur; apoi a intrat Menexenos care se jucase în mijlocul curţii. Zărindu-ne, pe mine şi pe Ctesip, a venit să se aşeze lîngă noi. Lysis, văzîndu-l, l-a urmat şi a venit şi el lîngă Menexenos. S-au apropiat apoi ceilalţi, printre care şi Hippothales. Acesta, văzînd că sînt mai mulţi de faţă, s-a ascuns după ei, rămînînd acolo unde credea că n-o să-l zărească Lysis, de teamă să nu-l supere. Şi a stat astfel, ascultînd totul de aproape23.

Iar eu, privindu-l pe Menexenos, i-am spus: „Fiu al lui Demophon, care din voi doi este mai mare? — Sîntem în dispută, spuse. — De bună seamă că şi în privinţa neamului poate fi controversă, am spus. — Bineînţeles, îmi răspunse. — Şi în privinţa frumuseţii, la fel". Amîndoi au rîs. „Dar n-am să vă întreb care-i mai bogat dintre voi, deoarece sînteţi prieteni. Nu-i aşa? — întocmai, mi-au răspuns. — Doar se zice că bunurile prietenilor sînt comune24, aşa că în privinţa asta nu vă deosebiţi cu nimic între voi, dacă-i adevărat ce spuneţi despre prietenia voastră". Au încuviinţat.

Eram pe cale, după aceasta, să-i întreb care dintre ei este mai drept şi mai învăţat. Dar tocmai atunci a venit cineva să-l ia pe Menexenos, spunînd că-l cheamă pedotribul. Cred că avea de adus jertfe25.

Aşa că a plecat, iar eu l-am întrebat pe Lysis : „Lysis, oare te iubesc mult tata şi mama? — De bună seamă, mi-a răspuns. Deci ţi-ar dori să fii cît mai fericit? — Cum de nu? — Dar crezi că e fericit omul care robeşte şi care nu este lăsat să facă nimic din ceea ce ar dori? — Nu, pe Zeus, spuse.

— Iar dacă tatăl şi mama te iubesc şi doresc să fii fericit, este clar atunci că se străduie în toate chipurile să devii fericit. — De

bună seamă, spuse. — Te lasă cumva să faci ce vrei fără să te dojenească şi fără să te împiedice de la ceea ce doreşti să faci? — Ba, dimpotrivă, Socrate, de la cîte şi mai cîte mă opresc, pe Zeus! — Ce vorbeşti? l-am întrebat. Vor ci să fii fericit, dar te împiedică să faci ceea ce vrei? Ia spune-mi, dacă ai vrea să te urci pe unul din carele tatălui tău şi să iei hăţurile cînd participă la o întrecere, te-ar lăsa ei ori te-ar împiedica? — Pe Zeus, fireşte că nu m-ar lăsa. — Dar pe cine ar lăsa? — Pe un vizitiu care primeşte plată de la tatăl meu. — Ce spui? îi îngăduie unui simbriaş mai degrabă decît ţie să facă cu caii ce vrea, şi încă îi mai dau şi bani pentru asta? — Păi cum altfel? spuse. — Dar o căruţă cu măgari te lasă ei să conduci, şi dacă vrei să iei biciul şi să-i loveşti, îţi dau voie? — Cum o să-mi dea voie? — De ce nu? am întrebat eu. Nu-i e nimănui permis să-i lovească? — Ba da, catîrgiului, spuse. — Care este sclav, sau om liber? — Sclav, spuse.

Pun, pare-se, mai mult preţ pe un sclav decît pe tine, fiul lor şi lui îi încredinţează bunurile, mai degrabă decît ţie, şi-l lasă să facă ce vrea, în timp ce ţie îţi pun oprelişti?! Dar să-mi mai spui ceva. Te lasă ei să te conduci singur, ori nici asta nu-ţi îngăduie? — Cum or să-mi îngăduie?! — Deci te conduce cineva? — Uite pedagogul acela. — Care este sclav. — Dar cum altfel? E sclavul nostru, spuse. — Este un lucru neobişnuit, am spus eu, ca un om liber să fie condus de un sclav. Şi în ce fel te conduce pedagogul acesta? — De pildă, mă duce la şcoală26. — Dar nu te conduc şi cei de aici, dascălii? — De bună seamă. — Deci tatăl tău îţi pune, cu bună ştiinţă, o sumedenie de stăpîni şi cîrmuitori. Dar cînd te duci acasă, la mama, te lasă ea ca să te fericească să faci ce vrei cu lîna, ori cu stativul ei, cînd ţese? Şi nu te opreşte să pui mîna pe spatulă, pe vîrtelniţă, ori vreo altă unealtă de lucru?" Atunci el rîzînd spuse: „Pe Zeus, Socrate, nu numai că mă opreşte, dar m-ar şi bate, dac-aş pune mîna". — Heracle!, am spus eu, oare n-ai greşit cu ceva tatălui sau mamei tale?" — Pe Zeus, nicidecum", spuse el.

„Atunci, pentru ce te împiedică ci cu atîta străşnicie să fii fericit şi să faci ceea ce vrei şi te cresc cît e ziua de lungă, ţinîndu-te la cheremul altcuiva şi, într-un cuvînt, nelăsîndu-te să faci mai nimic din ce doreşti? S-ar zice, deci, că avuţia, oricît de mare este, nu-ţi e de nici un folos, din moment ce oricine dispune de ea mai degrabă decît tine. Şi pînă şi trupul tău, atît

de frumos, şi el este cultivat şi îngrijit de altcineva. Tu nu dispui de nimic, Lysis, şi nu faci nimic din ceea ce doreşti. — Pentru că n-am încă vîrsta, Socrate".

— „Nu cred că asta te-ar opri, fiu al lui Demophon, pentru că, de bună seamă, sînt lucruri pe care şi tata şi mama ţi le îngăduie, fără să aştepte să fii de o anumită vîrstă. Cînd vor să li se citească sau să li se scrie ceva, desigur că recurg la tine, mai degrabă decît la oricine altul din casă. Nu-i aşa? — întocmai, spuse. — Aşa că ţi-e permis atunci să scrii care literă vrei tu mai întîi, şi care în al doilea rînd; şi tot aşa cînd citeşti. Şi cînd iei lira, fireşte, nu te împiedică nici tata, nici mama, să întinzi şi să destinzi oricare coardă vrei tu, să le faci să vibreze şi să le loveşti cu arcuşul. Sau te împiedică?27 — Nu, desigur, — Care să fie motivul, Lysis, că de la acestea nu te împiedică, dar te împiedică în celelalte cazuri, de care vorbeam? — Probabil, spuse, pentru că în unele privinţe mă pricep, iar în altele nu.

— Bine, prietene, am spus. Deci tata nu aşteaptă să ajungi la o anumită vîrstă spre a-ţi încredinţa totul, ci, în ziua în care o să considere că te pricepi mai bine decît el, atunci o să se dea pe mîna ta, el şi cu tot ce-i al lui.

— Aşa cred, spuse. — Bine, dar ia să vedem, am spus; n-are şi vecinul aceeaşi socoteală ca şi tatăl tău, cu privire la tine? Ce crezi? Are să-ţi încredinţeze el conducerea gospodăriei, cînd o să considere că te pricepi mai bine ca el să gospodăreşti, ori o să rămînă tot el stăpîn? — Cred că are să mi-o încredinţeze mie. — Dar atenienii? Nu crezi că or să-ţi încredinţeze şi ei treburile lor, cînd au să vadă că te pricepi deajuns? — Ba da.

— Pe Zeus, am spus, dar Marele Rege? O să-i îngăduie, oare, fiului său mai mare, căruia îi va trece stăpînirea Asiei, să puie în zeama de carne fiartă ce-o vrea el? Ori nouă, dacă venind la el îi arătăm că ne pricepem mai bine decît fiul său la gătit carnea? — E clar că nouă, spuse. Şi pe el n-or să-l lase să puie nimic în mîncare, în timp ce pe noi n-o să ne oprească să punem cîtă sare vrem.

— Cum altfel?! — Iar dacă fiul său ar suferi de ochi, i-ar da voie să şi-i trateze singur, deşi nu se pricepe în medicină, ori l-ar opri? — L-ar opri. — Dar pe noi, dacă ne-ar şti că sîntem medici28, cred că nu ne-ar împiedica, chiar dacă am vrea să-i deschidem ochii şi să presărăm cenuşă în ei socotind că ne pricepem cum trebuie. — Ai dreptate. — Oare nu s-ar încrede în

noi, mai degrabă decît în el însuşi sau în fiul său, în toate privinţele în cîte ne-ar socoti mai pricepuţi decît ei?29 — Neapărat, o, Socrate, spuse.

— Aşa stau lucrurile deci, dragă Lysis; în privinţele în care dobîndim pricepere, cu toţii or să se încreadă în noi, şi elenii şi barbarii, şi bărbaţii şi femeile. Iar noi o să facem în aceste cazuri tot ce vrem, fără ca cineva să ne împiedice dinadins. Aşa că vom fi liberi şi, poruncind altora, noi vom fi stăpînii, ca unii care avem de tras foloasele.

însă acolo unde n-am dobîndit pricepere, n-o să ne îngăduie nimeni să facem ce credem de cuviinţă; cu toţii ne vor împiedica, pe cît vor putea, nu numai străinii, ci chiar tata, mama şi oricare rudă. în această privinţă ne vom supune altora, lăsînd totul în seama lor, astfel că nu vom mai avea de tras nici un folos30. Eşti de acord că aşa se întîmplă? — Sînt de acord.

— Atunci, vom putea oare să ne împrietenim31 şi să ne facem iubiţi de cineva, într-o privinţă în care nu-i sîntem de nici un folos?32 — Nu, desigur, spuse. — Aşa că nici tata nu te va îndrăgi pe tine, nici vreun om pe un altul, dacă acesta nu-i este de folos. — Nu, după cum se pare. — Dar atunci cînd ai să ajungi priceput, băiatule, cu toţii îţi vor fi prieteni şi apropiaţi, căci vei fi folositor şi bun; iar dacă nu, nimeni n-are să te îndrăgească, nici tata, nici mama, nici rudele. Şi atunci, o, Lysis, poate să se grozăvească cineva în privinţa unor lucruri pe care încă nu le ştie?33. — Cum o să poată? — Deci ţie, care-ţi mai trebuie dascăl, îţi lipseşte ştiinţa. — Ai dreptate. — Prin urmare nu poţi să te grozăveşti cu ştiinţa ta din moment ce eşti încă neştiutor34. — Pe Zeus, spuse, nu pot, Socrate."

Iar eu, ascultîndu-l, m-am uitat pe furiş la Hippothales, şi mai că era să fac o imprudenţă; îmi venise ideea să-i spun: ,,— Aşa trebuie, Hippothales, să vorbeşti cu băieţii, ţinîndu-i la respect şi tăindu-le din pretenţii, şi nu cum faci tu, care-i răsfeţi şi-i umpli de trufie". Văzîndu-l, însă, frămîntat şi tulburat de cele spuse, mi-am amintit cum voise să nu-l vadă Lysis că e pe aproape. Aşa că m-am răzgîndit şi am tăcut35.

în acest timp s-a întors Menexenos şi s-a aşezat lîngă Lysis, de unde se ridicase. Atunci Lysis mi-a şoptit, alintîndu-se: „Socrate, ce mi-ai spus mie, spune-i şi lui Menexenos"36. — Iar eu i-am răspuns: „Asta tu ai să-i spui, Lysis. Doar ai fost cu toată luarea-aminte. — întocmai aşa, spuse. — încearcă, deci, să-ţi

aminteşti cît mai bine de cele vorbite, ca să-i poţi reproduce totul cu claritate; iar dac-o să uiţi ceva, să mă întrebi de îndată ce ne vedem din nou. — Să ştii, Socrate, că o să-mi dau toată silinţa să fac aşa. Dar spune-i şi lui ceva, ca să stau şi eu să ascult, pînă ce vine ora de plecat acasă. — Trebuie să fac aşa cum ţi-e vrerea. Dar vezi, să mă ajuţi dacă Menexenos se apucă să mă combată. Ori nu-l ştii cît este de amator de controverse? 37. — Ba da, pe Zeus, îl ştiu foarte bine, şi tocmai de aceea vreau să discuţi cu el. — Ca să mă fac de rîs?, l-am întrebat. — Nu, pe Zeus, spuse, ci ca să-i vii de hac. - în ce fel?, l-am întrebat. Asta nu-i uşor cu un om de temut ca el. Doar e discipolul lui Ctesip38. Şi e de faţă Ctesip însuşi. Nu-l vezi? — Să nu-ţi pese de nimeni, Socrate, şi să discuţi cu el. — Văd că trebuie să discut, am zis.

Acestea le vorbeam între noi, pînă cînd Ctesip ne-a întrebat: „Dar ce-i cu voi? Petreceţi de unii singuri şi noi nu ne împărtăşim din discuţie?39. — Ba da, i-am răspuns, vi le împărtăşim. Lysis nu pricepe cele ce-i spun, dar crede că Menexenos o să înţeleagă, şi-mi cere să-l întreb pe el.

— Atunci de ce nu-l întrebi? — Ba o să-l întreb, i-am răspuns. Răspunde-mi, deci, Menexenos, la cele ce-am să te întreb40. Mi se întîmplă, încă de cînd eram copil, să doresc dobîndirea unui lucru, aşa cum fiecare îşi doreşte cîte ceva. Unul vrea să capete cai, altul cîini, altul aur sau onoruri. Faţă de acestea, cu rămîn indiferent; în schimb sînt foarte avid să-mi fac prieteni şi mi-aş dori să dobîndesc un bun prieten mai degrabă decît prepeliţa ori cocoşul cel mai grozav din lume; şi, pe Zeus, mai degrabă chiar decît un cal sau un cîine. Şi cred, pe cîine, că decît să dobîndesc aurul lui Darius, aş fi mai bucuros de un prieten41. Într-atît sînt de dornic să am prieteni! Iar cînd vă văd, pe tine şi pe Lysis, sînt uimit şi vă fericesc că atît de tineri fiind, sînteţi în stare să dobîndiţi lucrurile atît de iute şi de uşor, că tu te-ai împrietenit atît de repede şi de bine cu Lysis, şi la fel el cu tine. în ce mă priveşte, sînt într-atît de departe de aşa ceva, încît nu ştiu nici măcar în ce chip ajunge cineva drag altcuiva42, ceea ce tocmai vreau să aflu de la tine, care eşti un ştiutor. Aşa că spune-mi: cînd cineva iubeşte pe altul43 care dintre cei doi este prietenul, cel ce poartă prietenie sau cel căruia i se poartă? Ori nu e nici o deosebire? — Cred, răspunse, că nu e nici o deosebire. — Ce spui?, l-am întrebat. Sînt amîndoi prieteni unul faţă de altul şi

dacă numai unul din ei poartă prietenie celuilalt? — După părerea mea, da. — Ia să vedem. Nu se Poate ca cel ce iubeşte să nu fie în schimb îndrăgit de către iubitul său? — Ba da. — Dar nu se poate ca cel ce îndrăgeşte să fie detestat aşa cum se pare că păţesc uneori cei iubitori cu iubiţii lor?44. Iubind pe cît de mult le stă în putinţă, unii consideră că nu li se răspunde cu iubire, iar alţii că sînt chiar urîţi. Sau crezi că asta nu e adevărat?

— Ba, da, spuse, e foarte adevărat. — Nu înseamnă asta oare că unul iubeşte iar celălalt este iubit? — Desigur.

— Care din doi este atunci prieten al celuilalt? Cel ce iubeşte, chiar dacă nu i se răspunde cu dragoste şi chiar dacă este detestat, ori cel ce este iubit? Sau în situaţia asta nici unui nu-i prieten al celuilalt, din moment ce nu se îndrăgesc reciproc? — Mai degrabă aşa. — înseamnă că sîntem acum de altă părere decît adineauri. Atunci amîndoi erau prieteni cînd unul din ei iubea pe celălalt; iar acum, dacă nu se iubesc amîndoi, nici unul din ei nu este prieten al celuilalt. — Tot ce se poate, spuse. — Deci nu-i cu putinţă să fie prieten cel ce iubeşte, dacă nu se răspunde dragostei sale. — Aşa se pare. — Deci nu sînt prieteni ai cailor cei cărora caii nu le răspund la dragoste, nici prieteni ai prepeliţelor, de asemenea nici prieteni ai cîinilor, ai vinului, ai gimnasticii ori ai înţelepciunii, dacă înţelepciunea nu le răspunde la dragoste45. Sau fiecare dintre ei iubeşte, fără să-l aibă drept prieten pe cel iubit46, şi se înşală poetul cînd spune:

„Fericit cine are drept prieteni copiii, caii cei vajnici,
Iuţii copoi şi pe oaspele cel străin"?47.

— Nu cred, spuse el. — Crezi, deci, că are dreptate? — Da.

— Se pare, deci, Menexenos, că cel iubit îi este prieten iubitorului său, chiar dacă nu-l iubeşte şi chiar dacă-l urăşte? Cum se întîmplă cu pruncii nou născuţi, care încă nu iubesc, ba chiar prind ură cînd sînt pedepsiţi de mamă sau de tată; dar şi atunci cînd ei urăsc, sînt mai dragi părinţilor ca orice pe lume. — Cred că aşa este, spuse. — Rezultă că prieten nu e cel ce poartă, ci cel căruia i se poartă prietenie. — Aşa se pare. — Iar duşman este cel urît şi nu cel ce urăşte. — Pesemne. — Atunci mulţi sînt iubiţi de duşmanii lor, dar sînt urîţi de prieteni şi sînt prieteni faţă de duşmani iar faţă de prietenii lor sînt duşmani, dacă prietenie înseamnă a fi iubit şi nu a iubi. Este totuşi

absurd, prietene dragă, şi cred, mai cu seamă, că este imposibil să fii duşman prietenului şi prieten duşmanului tău. — Se pare că ai dreptate, Socrate, spuse. — Prin urmare, dacă asta este imposibil, înseamnă că cel ce iubeşte trebuie să fie prietenul celui iubit. — Pesemne. — Şi tot aşa, cel ce urăşte să fie duşmanul celui urît. — Neapărat. — Deci vom fi siliţi să recunoaştem aceleaşi lucruri ca adineauri, anume că adesea cineva este prieten cu cine nu-i e prieten, adesea chiar cu cel ce-i e duşman, atunci cînd iubeşte pe cel ce nu răspunde iubirii sale sau chiar îl urăşte. Adesea poţi fi duşman celui ce nu-ţi e duşman sau chiar ţi-e prieten, dacă urăşti pe cel ce nu te urăşte sau chiar te iubeşte. — Tot ce se poate, spuse.

— Ce-o să ne facem atunci, am spus, dacă nu pot fi prieteni cei ce iubesc, nici cei ce sînt iubiţi, nici cei ce iubesc şi sînt iubiţi, ci trebuie să spunem că în afară trebuie să existe alţii care-şi sînt prieteni48. — Pe Zeus, Socrate, nu am nici o idee în privinţa asta. — Nu am greşit, oare, pe de-antregul în căutarea noastră, o, Menexenos? — Aşa mi se pare şi mie, Socrate, interveni Lysis, şi îndată se înroşi la faţă. Cred că vorba îi scăpase fără să vrea, fiindcă urmărea cu sufletul la gură cele ce se discutau. Era clar că ascultase în această stare de spirit.

Atunci eu, vrînd să-i dau pace lui Menexenos, m-am simţit încîntat de dragostea pentru înţelepciune a lui Lysis şi, luîndu-l ca interlocutor, am spus49: „— Cred că ai dreptate, Lysis, să spui că dacă am fi cercetat bine nu ne-am fi încurcat astfel. Aşa că, să nu mai mergem pe calea de-acum, căci căutarea aceasta îmi pare un drum anevoios. Cred că ar trebui să mergem pe unde am mai apucat-o, cercetînd părerile poeţilor. Ei, într-adevăr, ne sînt părinţi şi călăuze ale înţelepciunii50. Ei arată limpede, fără îndoială, ce înseamnă prietenia, cînd spun că zeul este cel care-i împrieteneşte pe oameni, apropiindu-i pe unii de ceilalţi. Ei spun cam aşa, dacă nu mă-nşel:

„Pe cei asemenea mereu zeul unul către altul îi mînă" şi-i face să se cunoască51. Ori n-ai întîlnit aceste versuri?

— Ba da, spuse. — N-ai întilnit cumva şi sentinţele celor învăţaţi care susţin acelaşi lucru, că întotdeauna cele ce se aseamănă trebuie să fie prietene între ele? Este vorba de cei care cugetă şi scriu despre natură şi despre univers52.

— Ştiu despre ce e vorba, spuse. — Şi n-au dreptate?, l-am întrebat. — Poate că da, spuse. — Poate că pe jumătate, am

spus, ori poate că pe de-a-ntregul, dar nu-i înţelegem noi. Căci noi credem că omul ticălos, cu cît se apropie de alt ticălos şi are mai mult de-a face cu el, cu atît îl duşmăneşte mai tare; pentru că săvîrşeşte nedreptatea, iar între cei nedrepţi şi cei nedreptăţiţi nu poate fi prietenie. Nu-i aşa? — Aşa e, spuse el. — De aceea, pe jumătate cel puţin, nu poate fi adevărat ceea ce s-a spus, dacă ticăloşii se aseamănă între ei. — Ai dreptate. — După părerea mea, ar trebui să se spună că oamenii buni se aseamănă şi sînt prieteni între ei, iar cei răi, aşa cum le-a ieşit şi vorba, nici măcar în sinea lor nu-şi află potriva, căci sînt stihinici şi nestatornici53. Deci cel ce este potrivnic şi vrăjmaş faţă de sine, cu anevoie ar mai putea fi pe potrivă şi prieten faţă de altul. Sau nu eşti de aceeaşi părere? — Ba da, spuse. — Deci asta cred eu că vor aceia să înţeleagă, prietene, cînd spun că cei ce se aseamănă îşi sînt prieteni, aşa cum numai omul bun este prieten cu cel bun, în timp ce omul rău nu se poate de fel împrieteni nici cu cel bun, nici cu cel rău. Eşti de acord?" — A încuviinţat. — ,,Aşa că acum îi cunoaştem pe cei care-şi sînt prieteni. Din discuţie reiese că numai cei ce sînt buni. — întru totul de acord. — Şi eu, la fel, am spus. Totuşi este aici ceva care mă nemulţumeşte. Să vedem, pe Zeus, ce-i cu bănuiala mea. Cei ce se aseamănă sînt oare prieteni pe măsura asemănării lor şi îşi sînt şi de folos în aceeaşi măsură?54. Iată mai precis: poate oare cineva să-i aducă asemănătorului său vreun folos sau vreun neajuns pe care acesta să nu şi-l poată aduce el însuşi? 55. Ori să-l facă să resimtă ceva ce acesta n-ar putea resimţi şi singur? Şi dacă nu-şi pot fi de nici un ajutor, cum or să mai aibă afecţiune unul pentru altul? Este posibil? — Nu este. — Poate fi prieten cel ce nu resimte afecţiune?56. — Nicidecum. — Atunci nimeni nu poate fi prieten cu asemănătorul său. Dar omul bun ar putea fi prieten cu altcineva bun, în măsura în care este bun, nu în care îi seamănă? — Probabil. — Cum aşa? Oare omul bun, în măsura în care este bun nu-şi ajunge sieşi? — Ba da. — Din moment ce-şi ajunge sieşi, nu duce lipsă de nimic. — De bună seamă. — Cine nu duce lipsă de nimic nu are de primit nici o satisfacţie. — Desigur că nu. — Iar cine nu simte o satisfacţie nu iubeşte. — De bună seamă. — Şi dacă nu iubeşte, nu poate fi prieten57. — Se pare că nu. — Atunci, cum or să poată fi cît de cît prieteni între ei cei buni, cînd unii nu regretă lipsa altora, deoarece îşi ajung sieşi de unii singuri, iar cînd sînt împreună

nu-şi sînt de nici un folos? în ce chip ar ajunge asemenea oameni să capete însemnătate unii pentru ceilalţi? — In nici un chip, spuse. — Deci nu pot fi prieteni dacă nu înseamnă nimic unii pentru alţii? — întocmai. — Ia seama, Lysis, cum ne-am mai încurcat! Oare să ne fi înşelat chiar întru totul? — Cum aşa? spuse. — Am auzit odată pe cineva spunînd — chiar acum mi-aduc aminte — că şi cei asemănători, şi cei buni îşi sînt cei mai mari duşmani, şi-l invoca drept martor pe Hesiod, cel ce spune că:

„Olarul pizmuieşte pe olar, poetul pe poet
şi săracul pe cel sărac".58

Si mai spunea că toate celelalte, cu cît seamănă mai mult între ele, cu atît se umplu mai tare de invidie, de vrajbă

şi de duşmănie; şi cu cît sînt mai deosebite, cu atît ajung mai prietene. Că săracul e silit să fie prieten cu cel bogat, şi cel slab cu cel puternic, ca să-i fie de ajutor, iar cel bolnav cu medicul. La fel, tot neştiutorul trebuie să-i poarte mulţumire şi să-l iubească pe cel învăţat. Şi acela îşi continua ideea cu mai multă strălucire, spunînd că e peste putinţă ca cei ce seamănă să fie prieteni, ci se întîmplă exact contrariul: tocmai lucrurile cu totul opuse sînt cele mai prietene. Căci fiecare doreşte contrariul şi nu asemănătorul său. Uscatul doreşte umedul, recele caldul, acrul dulcele, ascuţitul rotunjimea, cel gol doreşte umplerea, iar plinul doreşte golirea; şi toate celelalte în acelaşi mod.

Contrariile sînt hrană unele pentru celelalte, în timp ce lucrurile asemănătoare nu-şi sînt de nici un folos59. Toate acestea el le spunea cu multă vervă, căci era un bun orator. Voi ce credeţi? am întrebat. — Că avea dreptate, după cîte pricep, spuse Menexenos60. — Putem spune, atunci, că lucrurile contrarii sînt în cea mai mare măsură prietene? — întocmai.

— Fie, am spus. Dar nu ţi se pare straniu, o, Menexenos? Imediat or să sară asupra noastră acei preaînvăţaţi maeştri ai disputei61 şi or să ne întrebe dacă nu cumva duşmănia este lucrul cel mai contrar prieteniei? Şi ce-o să le răspundem? Sau nu trebuie să recunoaştem că au dreptate? — Ba trebuie. — Deci, vor spune ei: duşmanul este prieten cu prietenul, ori prietenul cu duşmanul? — Nici una din două. — Cel drept este oare prieten cu cel nedrept, sau înţeleptul cu desfrînatul, sau cel bun cu cel rău? — Nu cred că e aşa. — Şi totuşi, am spus eu, dacă îndeobşte un lucru este prieten cu altul, datorită faptului

că sînt contrarii62, trebuie să fie prietene şi cele dinainte. — Trebuie. — Deci nici lucrurile asemănătoare, nici cele contrarii nu sînt prietene între ele. — Se pare că nu.

Ne-a mai rămas încă de cercetat dacă nu cumva prieten înseamnă, de fapt, altceva decît toate acestea, anume dacă nu cumva ceea ce este nici-bun-nici-rău poate fi prieten cu cel bun. — Ce vrei să spui?, întrebă el. — Zău că nu-mi dau bine seama, am spus, şi că de fapt eu însumi sînt ameţit de dificultatea discuţiei. — îmi vine să cred în vechea zicală că „prieten îţi este frumosul"63. Aşa cum este, el se arată a fi ceva neted şi alunecos, care ne scapă şi fuge de noi, datorită naturii lui. Spun deci că este frumos lucrul bun. Sau nu eşti de acord? — Ba da64.

— Deocamdată fac prorocirea că prieten cu cel frumos şi bun este lucrul nici-bun-nici-rău. Ascultă ce mă face să profeţesc astfel65. Eu consider că există trei feluri de lucruri: bune, rele şi nici-bune-nici-rele. Tu ce zici? — Ai dreptate. — Că lucrul bun nu e prieten cu cel bun, nici cel rău cu altul rău şi nici cel bun cu cel rău, ne-a dovedit-o discuţia de pînă acum. Rămîne atunci, dacă admitem că ceva este prieten cu altceva, ca lucrul nici-bun-nici-rău să fie prieten ori cu cel bun, ori cu altul de acelaşi soi cu el. Căci în nici un caz n-ar putea fi prieten cu răul. — Ai dreptate. — Dar nici cu asemănătorul său nu poate fi, aşa cum am stabilit adineauri. Nu-i aşa? — Da. — Deci lucrul nici-bun-nici-rău nu poate fi prieten cu cel care este deopotrivă cu el. — Se pare că nu. — Rămîne ca lucrul nici-bun-nici-rău să fie prieten numai cu lucrul bun. — Aşa trebuie, pare-se.

—- Oare afirmaţia asta ne va fi o bună călăuză? Dacă am vrea să ne închipuim cum este un trup sănătos, ne-am gîndi la unul care n-are nevoie de medicină şi nici de vreun alt ajutor; se înţelege că nici un om sănătos nu este prieten cu medicul în vederea sănătăţii. Ce crezi? — Desigur că nu. — Va fi prieten numai cel bolnav, din cauza bolii.

— Cum să nu fie? — însă boala este un rău, iar medicina este folositoare şi bună. — Desigur. — Iar trupul în sine nu este nici-bun-nici-rău. — întocmai. — însă din cauza bolii se vede el silit să îndrăgească si să iubească medicina.

— Aşa cred. — Deci cel nici-bun-nici-rău ajunge prieten cu lucrul bun datorită prezenţei răului. — Aşa se pare.

— Este clar că asta se întîmplă mai înainte ca el să fie

făcut rău de către răul care-i posedă. Căci odată devenit rău nu ar mai dori binele şi nu i-ar mai fi prieten. Doar am spus că este imposibil ca răul să fie prieten cu lucrul bun. — Imposibil, desigur.

— Luaţi acum seama la ce spun. Susţin că unele lucruri sînt şi în sine, aşa cum apar la un moment dat, în timp ce altele nu66. De pildă, dacă cineva vrea să vopsească ceva într-o culoare, pe obiectul vopsit apare culoarea aşternută.

— De bună seamă. — Oare obiectul astfel vopsit este de culoarea care i s-a aşternut? — Nu pricep, spuse el. — Să luăm un exemplu, am spus eu. Dacă cineva ţi-ar vopsi părul tău cel blond cu cenuşă, el ar fi alb, sau ar părea că este? — Ar părea, spuse el. — Deci culoarea albă ar fi o aparenţă. — Da. — înseamnă că în nici un chip părul nu devine alb şi că, în ciuda culorii albe care apare, el nu este nici alb, nici negru. — Ai dreptate. — Dar atunci cînd, prietene, bătrîneţea îl va face de acea culoare, atunci părul va fi aşa cum va apărea, căci arătînd alb el va fi într-adevăr alb. — Cum de nu? — Tocmai asta te întreb acum, dacă un lucru, de îndată ce capătă o aparenţă, devine în fiinţa sa deopotrivă cu aceasta, ori va fi aşa numai în cazul unei anumite aparenţe, altminteri nu? — Mai degrabă aşa, spuse. — Deci lucrul nici-bun-nici-rău, avînd uneori răul prezent în el, poate să nu fie încă rău, dar alteori poate să fi devenit astfel. — întocmai. — Prin urmare, cînd încă nu este rău, dar are răul prezent în el, însăşi această prezenţă îl face să dorească binele. Dar de îndată ce aceasta l-a făcut rău, îl lipseşte de dorinţa şi totodată de prietenia către cel bun. Căci el nu mai este nici-bun-nici-rău, ci rău. Ori răul nu poate fi prieten cu binele. — Nu, bineînţeles.

— De aceea putem spune că cei ce sînt deja înţelepţi nu mai sînt iubitori de înţelepciune, fie că sînt zei sau oameni. Dar nu sînt iubitori de înţelepciune nici cei care se află într-o ignoranţă atît de mare încît sînt răi67. Cel rău şi ignorant nu poate fi iubitor de înţelepciune. Rămîn cei ce au acest rău, neştiinţa, dar n-au ajuns încă din cauza lui într-atît de obtuzi şi ignoranţi încît să considere că ştiu ceea ce nu ştiu. De aceea sînt iubitori de înţelepciune cei ce sînt încă nici-buni-nici-răi, dar nu o iubesc nici cei răi, nici cei buni. Căci am văzut din discuţia de adineauri că un lucru nu este prieten nici cu contrariul, nici cu asemănătorul său. Sau nu vă amintiţi? — Ba cît se poate de

bine, mi-au răspuns amîndoi. — Aşa că, o, Lysis şi Menexenos, am spus eu, am descoperit pe deplin ce este şi ce nu este prietenia. Spunem că există prietenie, în privinţa sufletului, a trupului precum şi în toate celelalte privinţe, atunci cînd cel nici-bun-nici-rău, datorită prezenţei răului, îndrăgeşte pe cel bun. Amîndoi au încuviinţat şi au fost întru totul de acord că lucrurile stau întocmai68.

Eu însumi eram tare bucuros, întocmai ca un vînător mulţumit de prada sa. Dar atunci, nu ştiu de unde, mi-a venit bănuiala cît se poate de absurdă că cele stabilite de noi sînt false69. Şi îndată am grăit cu toată mîhnirea: „Vai, Lysis şi Menexenos, teamă mi-e că ne-am îmbogăţit numai în vis! — Ce s-a întîmplat?, mă întreabă Menexenos.

— Mă tem, i-am răspuns, că, întocmai ca nişte impostori, ne-am folosit de cuvinte înşelătoare în privinţa prieteniei.

— Cum aşa?, mă întrebă. — Tocmai asta să vedem, i-am răspuns. Cel care-i prieten, este prieten cu cineva, nu?

— Neapărat, spuse el. — Este el prieten fără nici un motiv şi scop, sau în vederea şi din pricina unui anumit lucru?

— Ba cu un scop şi dintr-o pricină70. — Oare fiindu-i prieten lucrul în vederea căruia el este prieten cu cel cu care-i prieten, ori nefiindu-i nici prieten, nici duşman?

— Nu prea te înţeleg, spuse. — E posibil, am zis eu. Să vedem, poate că altminteri ai să mă urmăreşti şi cred că şi eu am să dau mai bine seama de ceea ce spun71. Spuneam mai înainte că bolnavul este prieten cu medicul, nu-i aşa?

— Da. — Nu este el prieten cu medicul din cauza bolii şi în vederea sănătăţii? — Ba da. — Iar boala este un rău?

— Bineînţeles. — Dar sănătatea?, l-am întrebat eu, este ea un bine, un rău, ori nici una din două? — E un bine, răspunse. — Spuneam, deci, mi se pare, că trupul, cel nici- bun-nici-rău, din pricina bolii, adică din pricina unui rău, este prieten cu medicina; iar medicina este un lucru bun. Mai spuneam că prietenia medicinei este căutată în vederea sănătăţii şi că sănătatea este un lucru bun. Aşa e? — Desigur. — Sănătatea este ea oare sau nu un prieten? — Este un prieten. — Iar boala este un duşman? — Fără îndoială.

— Atunci lucrul nici-bun-nici-rău, din pricina unuia rău şi duşman este prieten cu unul bun, în vederea altui lucru bun şi prieten. — Aşa se pare. — Deci un lucru este prieten cu altul în

vederea unui prieten şi din pricina unui duşman.

— Se poate72. — Fie, am spus eu. Şi pentru că am ajuns aici, să fim cu băgare de seamă, copii, ca să nu ne înşelăm. Să trecem cu vederea faptul că un prieten a devenit prieten cu prietenul său, că deci cei asemănători ajung prieteni între ei, ceea ce spuneam că este cu neputinţă. Să vedem de nu ne înşelăm cumva în ceea ce am afirmat acum. Medicina, spunem noi, este prietenă în vederea sănătăţii. — Da.

— Atunci şi sănătatea ne este prietenă. — De bună seamă.

— Dacă ne este prietenă, ea ne este în vederea a ceva.

— Da. — In vederea unui prieten, dacă ne ţinem de ce am recunoscut mai înainte. — întocmai. — Va fi şi acesta prieten în vederea altui prieten? — Da. — Nu trebuie, oare, să contenim cu mersul nostru mai departe, ori să ajungem la un principiu care să nu mai trimită la altă prietenie, ci care să fie tocmai el, prietenul cel dintîi, în vederea căruia să putem spune că toate celelalte lucruri ne sînt prietene?

— Neapărat.

— Spun aceasta, pentru ca toate celelalte, de care zicem că sînt prietene în vederea prietenului celui dintîi, să nu ne mai amăgească întocmai unor simulacre ale sale, dat fiind că numai el este cel cu adevărat prieten73. Să ne gîndim în felul următor: cînd cineva pune mare preţ pe un lucru, aşa cum un tată îşi preţuieşte fiul mai mult decît toate celelalte bunuri, nu va pune el preţ şi pe altceva, tocmai pentru că-şi îndrăgeşte fiul mai presus de toate? De pildă, cînd ar afla că acesta a băut cucută, n-ar pune el mare preţ pe vin dac-ar socoti că vinul îi poate salva fiul?

— Cum să nu? spuse. — N-ar pune şi pe vasul în care s-ar afla vinul? — Bineînţeles. — Asta nu înseamnă nicidecum că el pune mai mare preţ pe un vas de lut şi nici pe trei măsuri de vin, decît pe fiul său. Iată ce se petrece : toată strădania nu este depusă pentru cele pregătitoare în vederea unui lucru, ci tocmai pentru acel lucru în vederea căruia

se fac asemenea pregătiri. Nu rareori spunem că punem mare preţ pe aur şi pe argint, ceea ce nu înseamnă nicidecum că-i aşa în realitate. Căci lucrul pe care punem cel mai mare preţ se vede a fi tocmai acela în vederea căruia se agonisesc şi aurul şi toate celelalte. Putem vorbi astfel?

— Fără îndoială.

— Oare nu se poate judeca la fel şi în privinţa prieteniei? ori de cîte ori spunem că nişte lucruri ne sînt prietene în vederea altui lucru prieten, exprimăm numai o aparenţă; căci în realitate se întîmplă să ne fie prieten numai acel lucru către care ţintesc toate cele ce reprezintă prietenii.

— într-adevăr, aşa se întîmplă. — Deci, ceea ce ne este realmente prieten nu mai poate fi prieten în vederea altui lucru prieten. — într-adevăr. — Atunci trebuie să abandonăm părerea aceasta, pentru ca nu cumva şi el să fie prieten în vederea altui lucru prieten. însă binele ne este prieten? — Sînt de părere că da.

înseamnă că binele este îndrăgit din cauza răului, şi atunci lucrurile stau astfel: dacă, aşa cum spuneam adineauri, date fiind cele trei stări, binele, răul şi nici-binele- nici-răul, am lua în consideraţie numai primele două, răul rămînînd cu totul deoparte şi nemaiafectînd nimic, nici trupul, nici sufletul, nici pe celelalte de care spuneam că în sine nu sînt nici-bune-nici-rele, ne-ar mai fi atunci binele de vreun folos, ori ar deveni cu totul inutil? Dacă nimic nu ne-ar mai vătăma şi nu am mai avea nevoie de ajutor în nici o privinţă, ar deveni astfel limpede că îndrăgim şi iubim binele din pricina răului, pentru că binele este un leac împotriva răului, iar răul este o boală. Şi în lipsa bolii, nu avem nevoie de nici un leac. Oare aşa, prin natura sa, este iubit binele din pricina răului, de către noi, care sîntem la mijloc între rău şi bine? Căci binele pentru sine însuşi nu are nevoie de nimic. — Se pare, spuse el, că aşa este. — Prin urmare ne este prieten acel lucru către care tind toate celelalte — despre care am afirmat că sînt prietene în vederea altui prieten — fără ca acesta să le fie asemănător. Dat fiind că acestea au în vedere un prieten, ele se numesc prietene, cînd în realitate prieten pare să fie tocmai contrariul; doar am văzut că prietenul există în vederea duşmanului74. Ori dacă duşmanul ar dispărea, se pare că nici prieten nu am mai avea. — După cîte afirmăm, nici eu nu cred că am mai avea.

— Pe Zeus, am spus, dar dacă răul ar dispărea, n-ar mai exista foamea, setea şi celelalte? Ori foame va fi cît vor dăinui oamenii şi celelalte vieţuitoare, însă fără să le fie vătămătoare? La fel, setea şi celelalte dorinţe, ce nu sînt rele, vor mai exista ele după dispariţia răului? Ori este ridicol să te întrebi ce va

exista atunci şi ce nu va mai exista? Cine-ar putea să ştie? Deocamdată asta ştim, că acum foamea poate fi vătămătoare dar poate fi şi folositoare. Nu-i aşa?75. — Fără îndoială. — Deci, a fi însetat şi a avea toate dorinţele de acest fel este cînd dăunător, cînd folositor, cînd nici una, nici alta. — De bună seamă. — Iar cînd dispar lucrurile rele, trebuie oare să dispară laolaltă cu ele şi cele ce prin natura lor nu sînt nici-bune-nici-rele? — Nicidecum. — Aşadar, dorinţele, care nu sînt nici-bune-nici-rele, vor dăinui chiar dacă dispar lucrurile rele. — Aşa se pare. — Este oare posibil ca cel ce iubeşte şi doreşte ceva să nu fie şi prieten al lucrului pe care-l doreşte şi iubeşte?76. — Nu cred că se poate. — Se pare deci că există lucruri prietene chiar şi după dispariţia relelor. — Da.

— însă dacă răul ar fi pricina existenţei prieteniei, odată cu dispariţia sa nu s-ar mai putea ca un lucru să fie prieten cu altul. Deoarece ar fi imposibil ca după dispariţia pricinei să mai existe lucrul care a rezultat din aceasta. — Ai dreptate. — Dar noi recunoscusem că prietenia se iveşte cînd îndrăgeşti ceva dintr-o anumită pricină. Şi nu socoteam noi că din pricina răului, lucrul nici-bun-nici-rău este prieten cu cel bun? — întocmai. — Ori acum, pare-se, din altă pricină eşti prieten cu cineva, ori cineva îţi este prieten.

— Aşa se pare. — Nu cumva, aşa cum tocmai spuneam, dorinţa este, de fapt, pricina prieteniei, iar cel ce doreşte este prieten cu cel pe care-I doreşte, atunci cînd îl doreşte? Aşa că tot ce discutam mai înainte despre prietenie era o sporovăială, însăilată ca un lung poem77. — Tot ce se poate, spuse. — Numai că, am spus eu, doritorul doreşte lucrul de care-i lipsit. Nu-i aşa? — Aşa este. — Deci cel aflat în lipsă este prieten cu lucrul care-i lipseşte? — Aşa cred. — Şi duce lipsa lucrului care-i este luat. — De bună seamă. — Se pare, atunci, că dragostea, prietenia şi dorinţa au în vedere un lucru care ne este apropiat78, după cum se vede, o, Lysis şi Menexenos. — Au fost de acord. — Deci, voi care sînteţi prieteni între voi prin natură sînteţi apropiaţi unul de celălalt. — Cu siguranţă, au răspuns. — Deci, copii, dacă cineva doreşte pe un altul, sau îl iubeşte, nu-l poate dori, nici iubi, nici nu-i poate fi prieten fără să-i fie, într-un fel sau altul, apropiat: fie prin sufletul său, fie prin vreo înclinaţie sufletească, prin obiceiurile sau prin chipul său. — De bună seamă, spuse Menexenos, în timp ce Lysis tăcea. — Bine, am spus. Iar ceea ce

ne este apropiat prin natură, se pare că trebuie să ne fie şi prieten.

— Aşa se pare. — Trebuie, deci, ca iubitorul cel sincer şi nepreFăcut să fie îndrăgit de către iubit.

Lysis şi Menexenos abia dac-au încuviinţat, în timp ce Hippothales, de plăcere, schimba feţe-feţe.

Dar eu, vrînd să mai cercetez această idee, am spus:

— Dacă apropiatul diferă de asemănător, cred că am putea, o, Lysis şi Menexenos, să definim şi prietenia. Dar dacă se întîmplă ca apropiatul să fie identic cu asemănătorul, nu ne va fi uşor să respingem opinia dinainte, că asemănătorul nu-i este de folos asemănătorului său din pricina asemănării. Căci este absurd să consideri că nefolositorul îţi este prieten. Vreţi, deci, dat fiind că sîntem ca şi îmbătaţi de discuţie, să admitem şi să afirmăm că apropiatul este altceva decît asemănătorul?79. — De bună seamă.

— Vom putea susţine, atunci, că binele ne este îndeobşte apropiat, în timp ce răul ne este străin? Ori că răul este apropiat răului, binele celui bun, şi că cel nici-bun-nici- rău este apropiat de cel nici-bun-nici-rău?80. — Ei încuviinţară că fiecăruia îi este apropiat cel de acelaşi fel cu el. Ne-am întors, deci, copii, iarăşi la părerea pe care mai întîi o respingeam, din moment ce nedreptul poate fi prieten cu cel nedrept şi răul cu cel rău, tot aşa cum binele este prieten cu cel bun. — Aşa se pare. — Dar cum aşa? Dacă spunem că binele şi apropiatul sînt identice, asta înseamnă altceva decît că binele este prieten numai cu cel bun? — De bună seamă. — Şi noi care credeam că trebuie să combatem tocmai această idee?! Sau nu vă amintiţi?

— Ne amintim81.

— Mai putem aduce ceva în discuţie? Ori e limpede că nimic? Trebuie, prin urmare, întocmai ca maeştrii tribunalelor, să reluăm toate cele afirmate. Iar dacă nici cei iubiţi, nici cei iubitori, nici asemănătorii, nici neasemănătorii, nici cei buni, nici cei apropiaţi, nici toate celelalte cazuri cîte le-am cercetat — pe care, de fapt, nu mi le mai amintesc, atît au fost de multe — dacă nici unul, deci, dintre ei nu poate fi prieten, cu nu mai ştiu ce să zic.

in timp ce spuneam acestea, aveam de gînd să provoc la discuţie pe careva dintre cei mai vîrstnici. Dar atunci, ca nişte demoni, se iviră pedagogii, cel al lui Menexenos şi cel al lui

Lysis, împreună cu fraţii acestora, şi le porunciră să meargă acasă82. Căci se făcuse tîrziu. La început, noi şi cei din jur am încercat să-i îndepărtăm. Cum însă nu le păsa de noi şi continuau să-i cheme, bolborosind furioşi, şi, cum ne-am dat seama că băuseră în cinstea lui Hermes, astfel că nu se putea trata cu ei, ne-am lăsat păgubaşi şi am pus capăt adunării. La plecare le-am mai spus totuşi: — „O, Lysis şi Menexenos, ne-am făcut acum de rîs, atît eu, om bătrîn, cît şi voi. Cei de faţă, plecînd, or să spună că deşi ne socotim prieteni unii cu ceilalţi, căci eu mă pun în rînd cu voi, n-am fost în stare în nici un chip să descoperim ce este prietenia".

NOTE

Preambul. în suita aproximativă a operelor platoniciene Lysis ocupă un loc destul de incert şi controversat de către comentatorii moderni. Aceasta întrucît se remarcă o neconcordanţă între factura compoziţională a dialogului şi orientarea speculativă ce-i este specifică, în acest sens, Lysis are afinităţi structurale cu dialogurile socratice, fiind ca şi Ion, Lahes, Charmides, cei doi Hippias, un dialog de tip protreptic al cărui demers inductiv conclude provizoriu şi aparent în mod negativ. Şi în Lysis întîlnim aceleaşi turnuri ale spiritului retoric ca şi în celelalte dialoguri, în care există încă multe afinităţi cu tipul de argumentare sofistică, de pildă, investigaţia eristică, ce induce paradoxul şi negarea premiselor, referinţa la texte poetice citate ca autoritare puncte de plecare pentru noi demersuri, interlocuţiunea cu parteneri succesivi etc. Din toate aceste motive Lysis este aşezat printre dialogurile de tinereţe de către unii învăţaţi ca Alfred Croiset. Pe de altă parte, în investigaţia asupra corelatelor prieteniei demersul inductiv ajunge să circumscrie termeni ontologici fără să se oprească în mod definitoriu asupra lor, constituind însă un preludiu pentru maieutica unor dialoguri de maturitate, ca Banchetul şi

Phaidros. Pentru acest motiv P. Friedlander consideră că Lysis este un satelit al Banchetului, aşezîndu-l în cronologia operei platoniciene între Phaidros şi Banchetul.

Din punct de vedere literar, Lysis, ca şi Charmides, presupune un cadru mediator, anume naraţiunea lui Socrate către un auditor implicit. Pe canavaua acestei relatări se brodează succesivele interlocuţii ale lui Socrate cu celelalte personaje ale dialogului, la care naratorul Socrate se referă prin reflexii psihologice sau prin explicitări şi detalii privind timpul şi spaţiul acţiunii relatate. Acest procedeu, dealtminteri neuzitat In celelalte dialoguri, cu excepţia lui Charmides, face ca în Lysis elementele de cadru epic şi descriptiv (spaţiul, evoluţia caracterelor) să capete o pondere considerabilă. Condiţionat în bună măsură de aceste elemente, distingem mai întîi preambulul (de la 203 a—206 e) ce se petrece în afara Atenei, la intrarea unei palestre. Socrate, trecînd prin dreptul acesteia, în drum, de la o palestră la alta, este oprit de cîţiva tineri ce-i erau bine cunoscuţi. în controversa care se iscă imediat cu privire la sentimentele lui Hippothales faţă de Lysis, Socrate este luat ca arbitru şi invitat să intre în palestră. Urmează (între 206 d—207 c) o descriere expresivă şi succintă a reperelor privind scena în care se va petrece dezbaterea socratică. Astfel se succed, în ordinea firească oricărei naraţii, intrarea lui Socrate şi a grupului de tineri în palestră, înregistrarea prezenţei copiilor şi efebilor îmbrăcaţi în haine de sărbătoare în cinstea lui Hermes, îndeletnicirile oţioase ale copiilor şi, în sfîrşit, identificarea, am zice epifania, lui Lysis. în acest moment am căpătat cunoştinţă de toate personajele dialogului, a căror atentă conturare psihologică şi intelectuală este urmărită în tot cursul dialogului, atît prin notaţiile marginale cît mai ales prin replicile interlocuţiei. Cu toţii par să fie personaje autentice, existente în Alena lui Socrate într-o perioadă ce nu se poate stabili cu rigoare. Cu toţii pot, fi consideraţi martori şi discipoli al învăţăturii socratice. Lysis, centrul de interes în dialog, fiind încă un copil, uimeşte prin frumuseţea şi graţia sa fizică şi sufletească, dar nu mai revine ca personaj în alte dialoguri. Hippothales, menţionat ca discipol al lui Socrate de Diogenes Laertios (Vieţile filozofilor, III, 46), este un efeb, format intelectual după maniera tradiţională, persiflată de Socrate; Ctesip este prezent împreună cu vărul său Menexenos la

ultimele clipe ale lui Socrate, în Phaidon, în timp ce lui Menexenos îi este consacrat un dialog sui-generis, în care Socrate face elogiul Atenei.

S-ar putea stabili în economia dialogului o anumită intenţionalitate de marcare a personajelor în funcţie de tezele ce li se atribuie şi de felul reacţiilor lor. Se poate vorbi, astfel, de pindarismul lui Hippothales, de eleatismul lui Lysis, ce conotează şi o anumită inocenţă şi spontaneitate sufletească, faţă de care Socrate-Platon manifestă o vădită congenialitate. Tot astfel se poate vorbi despre heraclitismul lui Menexenos şi Ctesip, personaje de tip reflexiv.

într-adevăr, fiecare din etapele dialogului se poate demarca în funcţie de participarea succesivă a cîte două din personajele amintite. Astfel, în preambul, Hippothales şi Ctesip se întreţin alternativ cu Socrate, în timp ce dezbaterea propriu-zisă este constituită exclusiv din dialogul alternativ al lui Socrate cu cei doi copii, Lysis şi Menexenos. Fiecare etapă a dialogului ce comportă o structură recurentă (expunerea tezei, explicitarea şi argumentarea, apoi contra-argumentarea şi refutaţia) are ca actanţi, variabili în mod alternativ, pe unul din cei doi copii. Se poate observa cum şi tezele prezentate sînt congruente cu spiritul respectivului interlocutor al lui Socrate. Astfel, discuţia iniţială despre condiţiile prieteniei (între 207 d — 211 a) este purtată împreună cu Lysis. Urmează un scurt intermezzo, în care Lysis se întrece pe sine în graţie şi afabilitate iar Socrate se străduieşte să-i răspundă spiritual şi îndatoritor. Apoi, odată cu revenirea lui Menexenos, discuţia ce se poartă cu el se axează asupra definirii termenilor prieteniei (211 d—213 d), pînă ce se iese din impas prin revenirea lui Lysis ca interlocutor şi stabilirea unei reiaţii eleatice între prietenie şi asemănare (214 a —215 c). Se iese apoi din noul impas odată cu revenirea lui Menexenos, cel apt pentru subtilităţi dialectice. Se cercetează mai întîi relaţia de tip heraclitian între prietenie şi contrarietate (215 c — 218 c), pentru ca de aici înainte Socrate să formuleze mai mult către sine o serie de exigenţe ce induc aporii succesive, privind medietatea relaţiei de prietenie (218 c —220 e), soluţia utilizării termenului οικείος, culminînd cu impasul şi confuzia finală. In aceste aporii şi iluminări consecutive, nici Menexenos, şi cu atît mai puţin Lysis, nu urmăresc cu uşurinţă logica argumentaţiei lui Socrate, ce iese, de fapt, din cadrul structural iniţial propus,

evoluînd gradual către postulările de tip ideatic. Socrate însuşi pare derutat de ceea ce rezultă din maieutica sa, încercînd să fie solidar cu tinerii săi interlocutori. Potrivit acestei noi turnuri a dezbaterii se modifică în paragrafele finale (de la 218 c înainte) şi datele structurale ale dialogului: elementele de cadru se estompează, atenţia cea mai mare se îndreaptă asupra zadarnicelor tribulaţii speculative ale personajului Socrate ce încearcă să iasă dintr-un impas crescînd. Totul se curmă însă, în mod cvasi-dramatic, prin intervenţia ex-machina a pedagogilor care, nevrînd să ştie de nimic, pun capăt discuţiei tocmai cînd Socrate se gîndea să reîmprospăteze discuţia făcînd apel la interlocutori mai maturi, adică la premise mai solide. Acest lucru se va petrece în Banchetul, justificîndu-se astfel rolul dc satelit ce i se atribuie lui Lysis pe lîngă marele dialog ce-l complineşte şi-l supradetermină în mod evident.

1 Termenul este propriu pentru obstetrică. Metaforic, Socrate, fiul moaşei Phainarete, prin dialectica învăţăturii sale aduce la viaţă adevărurile aflate în stare de latenţă în spiritul interlocutorilor săi.

2 Academia şi Liceul, denumiri destinate unei atît de importante valorizări în civilizaţia modernă, se raportează la bine cunoscute împrejurimi ale Atenei. Academia, iniţial un parc umbros cu platani şi ulmi aflat la 6 stadii nord-vest de Atena, cuprinzînd un lăcaş închinat eroului local Academos, era în vremea lui Socrate sediul unui gimnaziu mult frecventat de atenieni. Pe aleile acestui gimnaziu şi-a început şi Platon prelegerile conferindu-i celebritate. Liceul (Lykeion) fiind un loc împădurit a fost ales încă din vremea lui Pisistrate ca sediu al unui gimnaziu în imediata vecinătate a unui lăcaş consacrat lui Apollo Lykeios. Ca şi Academia, devine un loc favorit al prelegerilor sofistice, unde îşi stabileşte şi Aristotel şcoala timp de 13 ani.

3 Panops este un erou al mitologiei locale a Aticei, din zona Atenei, care dă numele fîntînii amintite.

4 Nu este vorba de un maestru de gimnastică (pedotrib), ci de un educator (σοφιστής), altminteri necunoscut, care îi instruia pe copii şi pe adolescenţi în acea πολυμάθεμα, profesată de sofiştii contemporani cu Socrate. în Norii, Aristofan îl identifică pe Socrate, pe nedrept, eu asemenea profesionişti ai omniscienţei.

5 întrebarea pe care o pune Socrate conţine în aparenţă două chestiuni de ordin diferit. Răspunzînd enigmatic numai la cea de-a doua chestiune, Hippothales declanşează acţiunea dialogului în cursul căruia se defineşte în mod implicit şi rostul prezenţei lui Socrate în palestră. Astfel, prima chestiune pusă de filosof nu rămîne fără răspuns.

6 Pasajul oferă o anticipare a discuţiei despre Eros din Banchetul, Vorbind despre „harul" său (τοϋτο . . . έκ θεοϋ δέδοται), Socrate îşi limitează în mod ironic competenţa, îndrumînd discuţia către relaţia de prietenie.

7 în original: ποιήματα. .. καΐ συγγράμματα, cu referire atît la genul tradiţional al elogiilor în versuri, cît şi la noul gen al encomiilor în proză, inovat de retorica sofistică, în special ilustrat de Gorgias. Termenul de έγκώμιον apare mai jos la 205 d.

8 Este pentru a patra oară că se menţionează înroşirea lui Hippothales. Tot ceea ce se mai observă privitor la firea personajului dovedeşte interesul lui Platon pentru o atentă conturare psihologică a personajelor. Hippothales este o fire avîntată şi romanţioasă care se îndrăgosteşte de un alt emotiv, de Lysis.

9 Termenii folosiţi în text (ληρεΐ τε καΐ μαίνεται) definesc starea dionisiacă în care se poate afla un artist în proces de inspiraţie. Hippothales are în acelaşi timp susceptibilitatea artistului şi a îndrăgostitului.

10 Socrate este interesat de (dianoia) gîndul lui Hippothales, mai precis de felul cum acesta se traduce în comportamentul său faţă de Lysis. Mai puţin îl interesează expresia acestui gînd (lexis) în forma poeziei. Dianoia este un concept-cheie în estetica şi în psihologia platonicianâ şi aristotelică (cf. R,, 395 d; Ti., 88 a; Poetica, 6 etc.).

11 Textual, κρονικώτερα, ceea ce ar însemna „chiar din timpul lui Cronos".

12 Este redat în acest pasaj tiparul consacrat al unei ode encomiastice scrise pentru învingătorii la jocurile elenice, de felul compoziţiilor lui Pindar, Stesihor ori Bacchylides. Se evoca felul întrecerii, genealogia eroului şi mitul care constituia nucleul compoziţiei. Este evident în această evocare tonul de zeflemea căruia i se va conforma şi Socrate, referindu-se, un rînd mai jos, la encomionul în cinstea victoriei in spe asupra lui Lysis. Poezia

anacreontică ne familiarizează cu această asimilare a jocului erotic cu cel sportiv.

13 în text, ποιείν şi αδειν se pot referi fie la diferenţa de gen dintre proză şi versuri lirice, fie la succesiunea compoziţie-interpretare a producţiei poetice. Mai jos, la 205 e, am tradus λεχθέντα καί́ άσθέντα prin „recitări şi cîntece".

14 Textual: καλών τε κάγαθών, expresie generică pentru o valoare etic-estetică.

15 Textual: σοφός τα ερωτικά —, învăţat şi priceput în cele ale dragostei — indică presupoziţia de caracter empiric ce se cere verificată şi filosofic în cursul dialecticii discuţiei.

16 Metafora de tip anacreontic comentată mai sus apare şi în această asimilare a seducţiei cu vînătoarea.

17 Acest tip de raportare pragmatică este totdeauna prezent ca un criteriu axiologic în dezbaterea socraticilor, la Xenofon, Platon, Antistene, Aristip etc.

18 Astfel Hippothales ajunge să-l solicite el însuşi pe Socrate în termeni similari adresării de mai înainte a filosofului, de la 205 a, către Hippothales, în acel moment recalcitrant.

19 Se subliniază o dată mai mult superioritatea dialecticii (διαλέγεσθαι) asupra reprezentării artistice (λέγειν, αδεί́ν), ca mijloc de persuasiune.

20 Sărbătorile lui Hermes, în original „Hermaia", în cinstea zeului- patron al jocurilor gimnice şi al palestrelor. Este bine marcată în cursul dialogului diferenţa de vîrstă şi de regim dintre copii (între 12 —14 ani) şi adolescenţi (între 14—18 ani). Ctesip şi Hippothales sînt în preajma vîrstei de 18 ani dinaintea efebiei.

21 Grupul „jucătorilor de arşice" a fost imortalizat de Policlet într-o celebră piesă statuară, Astragalizontes, citată de Pliniu printre operele de artă adunate în palatul imperial al lui Titus (Istoria Naturală, XXXVI, 4).

22 Textual: καλός τε κάγαθός. Apariţia lui Lysis este o culminantă, în vestibulul palestrei aflăm antecedente şi referinţe directe asupra sa, iar în palestră, cînd Socrate trece în revistă grupurile de tineri îl identifică imediat graţie aureolei atît de vizibile a kalokagathiei ce-l pune mai presus de ceilalţi. Este poate una dintre cele mai plenare epifanii ale graţiei şi armoniei fizice şi spirituale din cultura literară antică, congenială celebrelor reprezentări plastice fidiace şi policletice. Este

anticipat orie, în acelaşi timp, pentru o neuitată reprezentare a efebului, cum este cea din Moartea la Veneţia a lui Thomas Mann.

23 Abia acum, după o apreciabilă retardaţie, se constituie cadrul scenic pentru discuţia dialectică ce va urma, în vestiarul palestrei. Vor evolua Socrate, Menexenos, Lysis şi Ctesip, în timp ce Hippothales va rămîne tăcut şi ascuns după ceilalţi privitori anonimi, participînd însă afectiv la cele ce se discutau. Intrarea sau ieşirea cîte unui personaj (Menexenos) punctează etape ale dialogului iar în final năvala pedagogilor pune capăt discuţiei.

24 Ar putea fi o referinţă la norma societăţilor pitagoreice cunoscute de Platon în Sudul Italiei.

25 Pedotribul exercita, pe lîngă funcţia de maestru de gimnastică, rolul de organizator de festivităţi, de medic chiar. Reproducerea acestor incidenţe, plecarea, apoi revenirea lui Menexenos, fac ca povestirea lui Socrate să se apropie cît mai mult de firescul situaţiei.

26 în antichitate, pedagogul (etimologic paidagogos — cel ce conduce copii), era un sclav, de cele mai multe ori barbar, care-i supraveghea şi-i însoţea pretutindeni pe copiii de oameni liberi, precum nişte dădace bărbăteşti.

27 Instrucţia în litere şi în muzică, alături de gimnică, constituiau trivium-ul educaţiei copiilor atenieni.

28 A fi medic la curtea Marelui Rege al Persiei nu este numai o presupoziţie retorică, întrucît istoricul Ctesias din Cnidos a avut această funcţie în contemporaneitatea lui Platon.

29 în această discuţie, Socrate îl aduce pe Lysis la recunoaşterea uneia din tezele „iluministe" cele mai importante ale epocii, susţinute de către sofişti îndeobşte, cu privire la îndreptăţirea cunoaşterii şi a priceperii empirice, de a fi atotputernice în viaţa publică şi în cea privată. Vîrsta, ori poziţia socială sau familială nu generează de la sine şi capacitatea profesională sau cetăţenească. Consecinţele unei atare teze sînt deformate tendenţios în Norii lui Aristofan. Am redat cu predilecţie prin „pricepere" şi „a se pricepe", termenii originali φρόνησις, επιστήμη (209 c 6, 209 d 2, 209 c 2, 210 a 4).

30 Este încă o subliniere a tezei „iluministe" de mai sus: cunoaşterea şi capacitatea profesională sînt: criterii ale libertăţii şi importanţei sociale, mai presus de apartenenţa de clasă. în funcţie de această φρνόησις, omul este liber (ελεύθερος) sau

aservit (υπήκοος) social.

31 Termenul original, φιλέω, conciliază în greacă două sensuri ce sînt destul de bine delimitabile în română: „a fi cuiva prieten" şi „a iubi, a îndrăgi pe cineva". Dacă în această frază φιλέω comportă ambiguitate semantică, mai jos cu un rînd el nu se poate traduce decît prin a iubi, fiind vorba de sentimentele tatălui faţă de fiu.

32 Conceptul prieteniei este acum enunţat în formularea sa specific elenică, ca o relaţie utilitară, ceea ce nu se pierde nici un moment din vedere în cursul investigaţiei dialectice.

33 în original este un joc de cuvinte, de fapt o diafora, între verbul φρονεϊν — „a se pricepe", în acest context, şi μεγα φρονεϊν — „a se făli, a se grozăvi". Ceea ce nu se poate reda mulţumitor în traducere.

34 în text aceeaşi figură de stil între μεγαλόφρων şi άφρων — orgolios, trufaş şi lipsit de minte.

35 în interludiul cuprins între 210 e —211 a, naraţia se împleteşte cu monologul interior ce comportă preţioase valenţe psihologice. Iese astfel mai bine în relief rolul exemplar al lui Socrate de dascăl spiritual, în raport cu nereuşita lui Hippothales care devine acum ucenicul lui Socrate.

36 Este o mărturie mişcătoare a afecţiunii ce şi-o poartă cei doi copii, revelînd lui Socrate o dimensiune inedită a prieteniei pe care va încerca să o definească mai departe.

37 în text εριστικός, de unde termenul de eristică — arta de a discuta în contradictoriu iniţiată de sofiştii contemporani cu Socrate. Metoda eristică a avut multă trecere în cultura antichităţii. Dialecticienii şcolii din Megara, tributari lui Socrate, au perfecţionat o metodă căreia i se conforma dealtminteri Socrate însuşi. Renunţînd la inducţia socratică, ei au absolutizat controversa, argumentînd în felul lui Zenon eleatul, şi au redus la absurd concluziile privind teza negată. Discuţia care urmează cu Menexenos are un caracter eristic întrucît propune în mod succesiv teze asupra philia-ei pe care le reduce în mod sistematic la aporii.

38 Este o evidentă simulare ironică a slăbiciunii şi temerii lui Socrate faţă de adversarii reali sau presupuşi, exprimată şi în alte rînduri în cursul dialogului, în preambul, şi mai departe chiar.

39 Aceeaşi expresie — μεταδίδωμι των λόγων — a fost

folosită la începutul dialogului (201 a 2), cînd Socrate era invitat în aceşti termeni să ia parte la discuţia tinerilor din palestră. în genere, Socrate nu discuta într-un cadru restrîns, bucurîndu-se să aibă un auditoriu cît mai larg. Deşi interpela de obicei cîte un singur interlocutor, nu se temea de schimbarea acestuia aşa cum se vede şi din pasajul de faţă, cînd schimbă pe Lysis cu Menexenos, pentru ca mai tîrziu să-l reia pe cel dintîi iar la sfîrşit se gîndeşte să se adreseze şi altora „mai maturi" pentru a încheia cu bine discuţia (223 a).

40 începutul discuţiei cu un nou interlocutor comportă un anumit protocol, care este în întregime redat în acest pasaj. Momentul întrebării ce demarează discuţia este anunţat de trei ori pînă să fie în sfîrşit actualizat.

41 Pentru a evidenţia preţul prieteniei se uzează de un climax retoric al valorilor comune cu al cărui termen culminant prietenia nu se poate totuşi compara.

42 Afirmaţia contrazice flagrant, în aparenţă, atitudinea de la început (204 e, 205 a) a lui Socrate faţă de Hippothales, cînd se erijase în cunoscător şi inspirat. Se poate presupune implicarea acelei disimulări ironice specifice, dar se poate da şi altă explicaţie. Menexenos şi Lysis înseamnă un alt referenţial decît Hippothales şi sînt ca atare abordaţi cu toată prudenţa de către Socrate ce procedează ca şi în alte părţi, disimulîndu-şi ştiinţa în neştiinţă şi improvizaţie spontană.

43 Din acest pasaj se poate desluşi relaţia binară pe care o comportă termenul de prieten — φίλος, îndată ce devine predicatul unei stări active; ca participiu activ o φιλών, sau ca participiu pasiv ó φιλούμενος corespunde denotaţiei celor două sensuri ale relaţiei de prietenie, activă sau pasivă. Potrivit distincţiei pe care o făceam la nota 31, asupra contextualităţii semantice a termenului, vom reda ó φιλών prin „cel ce poartă prietenie cuiva, cel ce iubeşte pe cineva", iar ó φιλούμενος, prin „cel căruia i se poartă prietenie, cel ce este iubit de cineva". Această ambiguitate se rezolvă univoc îndată ce termenul φιλεΐν este pus in relaţie antinomică cu μισεϊν care înseamnă exclusiv „a detesta", aşa cum se va întîmpla de pildă la 212 b.

44 Limba greacă denumeşte pe iubitor — έραστής şi pe cel iubit — τά παιδικά.

45 Omologarea prieteniei dintre oameni, pe de o parte cu opţiunea către obiecte sau valori morale şi sociale, pe de altă

parte cu atracţia dintre obiecte şi fenomene naturale (cf. 215 e), este un sofism semantic. Graţie acestei extinderi a sensului, Socrate va induce o contradicţie între termenii relaţiei de prietenie la 213 b. Ceea ce nu împiedică, în tot cursul dialogului, pînă la 220 e, ca discuţia să se poarte pe plan antropologic, fizic sau cosmologic, folosindu-se aceeaşi accepţie ontologică a termenului de φιλία.

46 în această enumerare progresivă lexicul grec permite compunerea firească a lui φίλος cu fiecare din termeni. Astfel, φίλιπποι, φιλόκυνές, φίλοινοι, φιλογυμνασταί, φιλόσοφοι sînt bine atestaţi: numai φιλόρτυγες (iubitori de prepeliţe) este forjat de Platon prin analogie cu celelalte.

47 Citatul pare a fi din Solon. Aceasta este prima invocare a mărturiei poeţilor menită să dea un nou curs argumentării, folosind un procedeu favorit al sofiştilor.

48 Socrate conclude negativ asupra aporiei ce rezultă din cele trei încercări de a defini prietenia în funcţie de stare (activă, pasivă sau ambivalenţă), pregătind astfel spiritele pentru o nouă modalitate de abordare.

49 împreună cu un nou interlocutor Socrate va încerca o nouă modalitate de abordare care să corespundă temperamentului şi interesului acestuia. Nu va mai fi o dezbatere eristică, de vreme ce Lysis nu este un εριστικός, ca prietenul său Menexenos, ci un φιλόσοφος, îndrăgind speculaţia asupra înţelepciunii. Ca atare, va fi interlocutorul potrivit pentru a încerca o determinare a esenţei prieteniei, premergînd, după cum vom vedea, doctrinei ideilor din dialogurile de maturitate, Banchetul în primul rînd. Lysis, ca şi Socrate, face parte dintre cei ce „iubesc filosofia, chiar dacă aceasta nu le răspunde dragostei lor" (212 e).

50 Autoritatea poeţilor este acum invocată în toate consecinţele, într-o formulare menită să devină un topos cultural de mare importanţă, ilustrat, după mai bine de un mileniu, de reprezentarea lui Vergiliu în Infernul dantesc. Poetul cel mai mare este şi depozitarul prin excelenţă al înţelepciunii în a cărui carte se află răspuns la toate îndoielile care frămîntă cugetul omenesc.

51 Vers din Odiseea, XVII, 218. Trebuie remarcat că Platon îşi va revizui radical părerea despre poeţi, condamnînd în Republica (598 d — 601 b) pe Homer şi pe Hesiod din punctul de

vedere al pedagogiei şi al eticii.

52 Socrate pare să se refere la Empedocle sau la Parmenide. A se vedea un comentariu asupra acestei chestiuni în ediţia iui Lysis îngrijită de C. Noica, pp. 74—76. în ceea ce priveşte corespondentul grec pentru „asemănător" sînt de observat următoarele: "Ομοιος, ce se traduce îndeobşte prin „asemănător", semblable, gleicher, în elenă comportă de fapt o fluctuaţie destul de derutantă între „similitudine" şi „identitate" ori „natură comună", tinzînd să se confunde cu όμός, „identic". Această fluctuantă a stat dealtminteri la baza faimoasei dispute dogmatice din evul mediu timpuriu între όμοιο-ούσία şi όμο-ούσία membrilor trinităţii creştine. In limba română „asemănător" dovedeşte mai multă elasticitate semantică decît „deopotrivă" sau „similar".

53 Ideea nesociabilităţii şi dezbinării celor vicioşi este reluată de Platou în R., 351 e-352 b.

53 Teza este pusă la probă de către argumentul utilităţii, ea mai sus la 210 c, însă cu consecinţe mult mai importante.

54 Pasajul prezintă dificultăţi de traducere mai cu seamă datorită anacolutului care marchează ultima propoziţie a frazei. Sensul este însă destul de clar: nimeni nu poate datora împlinirea sa, fie în sens activ — dobîndirea unui bine sau a unui rău —, fie în sens pasiv — încercarea unei stări sufleteşti, sentimentale — celui ce este asemănător cu el, deci avînd aceleaşi disponibilităţi şi apetenţe.

56 Termenul άγαπων are în greacă un sens primar — „a îndrăgi pe cineva", sinonim cu φιλείν, şi un al doilea sens, care corespunde conotaţiei utilitariste inerente noţiunii de prietenie, a fi satisfăcut, a fi mulţumit de cineva.

57 Doar zeii sînt cei care au acest atribut al autosuficienţei. O argumentare asemănătoare foloseşte Epicur pentru a susţine ideea indiferenţei zeilor faţă de existenţa muritorilor.

58 Citatul provine din Hesiod, Munci şi zile, v. 25. încă o dată, de data aceasta în modul cel mai clar, Platon foloseşte artificiul citării unei maxime acreditate de un text poetic pentru a atenua trecerea bruscă la o poziţie antitetică: predicatul prieteniei este neasemănarea.

59 După cum se vede, referinţa priveşte tezele dialectice heraclitiene, la care Platon face acum apel pentru a contracara parmenidismul tezei anterioare.

60 Menexenos îşi reia rolul de interlocutor pe care-l va juca pînă ia sfîrşitul dialogului, fiind cel mai potrivit pentru subtilităţile care urmează.

61 In original: πάσσοφοι. . . άντιλοικοί — „preaînvăţaţi" este ironic folosit. Se referă la sofiştii retoricieni ce au inaugurat antilogiile, discursuri-tip, în care se formulează teze contradictorii asupra aceluiaşi obiect. De obicei o teză paradoxală este în competiţie cu poziţia bunului- simţ, care se lasă biruit de argumentele specioase ale celei dintîi. Protagoras este iniţiatorul antilogiilor.

62 Contrarietatea (εναντίωσις), graţie fol:)sirii tezei heraclitiene considerată condiţie a relaţiei de prietenie, este o poziţie dialectică deplin cîştigată. Rămîne numai să se stabilească măsura contrarietăţii ce este pertinentă cu prietenia.

63 Este un nou recurs la o autoritate exterioară, de data aceasta un proverb. Nu trebuie să ne inducă în eroare aparenţa de sinceritate a lui Sacrale. Este un artificiu psihologic obişnuit ce mediază o tranziţie neaşteptată, dar logică, graţie căreia interlocutorul capătă impresia că cercetează împreună cu Socrate, aflîndu-se deopotrivă în stare de perplexitate. Aceasta s-ar datora constatării că prietenia este o relaţie între entităţi de natură diferită, între nivele de existenţă diferite. Ceea ce face ca deocamdată izotopia asemănării să fie abandonată.

64 Identificarea atît de lesnicioasă a binelui cu frumosul ţine de o habitudine etică şi psihologică specifică culturii elene, ei fiind termeni comutabili ce funcţionează ca supreme categorii antropologice. Pentru moment, insezisabilitatea, eventual alteritatea frumosului este intuită ca un aspect empiric şi în acelaşi timp anecdotic.

65 invocarea repetată a caracterului profetic (μαντεύομαι, προμαντεύομαι), presentimental deci al tezei este încă o precauţie luată în mod artificios pentru a atenua, a învălui, neaşteptata enunţare a trihotomiei ontice: binele, răul, nici-binele-nici-răul. în ceea ce priveşte termenul το δ'οὔτ άγαθόν οὔτε κακόν, nu-l putem reda prin neutru, într-un context în care prietenia apare ca rezultantă a unei relaţii procesuale, evolutive dinspre un termen aflat în continuă metamorfoză către un termen stabil, definitoriu pentru perfecţiune. Ca atare, cea mai bună aproximare a celui dintîi termen este traducerea lui literală.

A se vedea aceeaşi procesualitate în doctrina Diotimei despre Eros, din Banchetul, 204 a—b.

66 Platon face aici una dintre acele distincţii filosofice ce vor fi reformulate cu stringenţă de către Aristotel (Analiticele, II, 2), între οὐσία — cauză finală şi παρουσία — accident. Pentru denotarea accidentului, Platon foloseşte atît forma substantivală cît şi pe cea verbală (πάρεστι), în timp ce pentru esenţă foloseşte exclusiv forma verbală ἐστί. în alte dialoguri foloseşte însă şi forma substantivală, οοσία, de pildă, în Phd., 65 d, Tht., 185 c.

67 în afara distincţiei pertinente investigaţiei, între σοφία şi φιλοσοφία, corespunzînd respectiv categoriei binelui şi nici-binelui-nici-răului, remarcăm în acest pasaj şi teza preferată platoniciană a identificării răului (κακία) cu necunoaşterea (ἄγνοια) şi a binelui cu cunoaşterea. O formulare aproape identică a acestor distincţii întîlnim în Banchetul. 204 a-b.

68 Conchizînd provizoriu asupra unei definiri mulţumitoare a prieteniei, Socratele platonician convorbeşte cu ambii interlocutori. Adeziunea lor este simbolică pentru concilierea şi sinteza celor două poziţii succesiv criticate, cea eleatică şi cea heraclitiană.

69 Este una din acele întorsături spectaculare în care se vădeşte spiritul dialectic platonician, totdeauna pregătit să reconsidere poziţii ce păreau consolidate şi definitive. Ca şi la 216 d, ca şi în alte momente de criză ale dialogului, Socratc mărturiseşte un presentiment, de a cărui iraţionalitate pare surprins. Ἀτοπωτάτη τις υποψία, am tradus prin „bănuiala cît se poate de absurdă". Aşa cum se exprimă P. Friedlander, dialectica vie nu suportă poziţiile fixe, rigide.

70 Socrate se întreabă, aşadar, asupra mobilurilor prieteniei, asupra cauzalităţii (οία τι) şi asupra finalităţii ei (ενεκά του); ceea ce Aristotel va formula mai tîrziu drept cauză finală şi cauză eficientă a unui proces sau a unei stări.

71 Este încă o simulare a unui demers spontan, cu iluminările şi ezitările de rigoare. De fapt Socrate a enunţat deocamdată în termeni conceptuali ce înţelege prin cauza finală (prieten-scop), la care se ajunge trecînd printr-un şir de condiţionări intermediare (prieten-mediator). A se vedea comentariul lui C. Noica, op.cit., p. 106 ş.u. şi P. Friedlander, ibidem.

72 Adică orice fiinţă sau obiect neutru are drept cauză finală binele şi drept cauză eficientă răul. Aceştia sînt termenii incipienţi, de natură empirică ai demersului inductiv.

73 Deci, în mod necesar, termenul final al demersului, care este şi origine (αρχή) a prieteniei şi este denumit ca atare „prietenul cei dintîi" (τό πρώτον φίλον), „prietenul cel adevărat" (ό άληθώς φίλος) este identificabil ca valoare absolută, ca idee. Tot astfel, frumosul şi binele sînt termenii absoluţi ai unor demersuri similare din Banchetul, din Republica, ce purced de la lumea empirică tinzînd către realitatea transcendentă. în raport cu această realitate transcendentă, cu „prietenul originar" (αρχή), termenii empirici intermediari, ca sănătatea, bunăstarea, trebuie consideraţi, în consecinţă, drept prieteni-simulacre.

74 Textual: „în vederea unui lucru duşman", ar fi un non-sens, din moment ce răul a fost tot timpul considerat drept cauză eficientă în vederea căutării binelui. De fapt, însă, în abstracţia lumii empirice, la capătul demersului, distincţia între cauză eficientă şi cauză finală nu mai este pertinentă. în schimb este configurată o relaţie surprinzătoare între cele două principii ontice, binele şi răul, în care răul apare drept condiţie sine qua non a binelui.

75 Deoarece discuţia anterioară asupra mobilurilor exterioare rămîne în suspensie, se ia în seamă mobilul lăuntric şi trupesc care este dorinţa — επιθυμία, care implică toate cele trei ipostaze: binele, răul, nici-binele-nici-răul.

76 Pentru definirea prieteniei se uzitează două noi corelate: ερώς şi έπιθυμία — iubirea şi dorinţa, ce configurează sfera afectelor umane, ale căror ponderabile sînt cercetate în detaliu în cursul Republicii. Introdu cînd aceşti noi parametri, Platon restrînge de fapt accepţia prieteniei, pentru prima dată, de la planul general ontologic la un plan strict antropologic, cu consecinţele pe care le vom vedea.

77 Desigur că într-o atare relaţie între prietenie şi dorinţă, restrîngerea planului de referinţă face inutil cadrul dialectic desfăşurat mai înainte. De aici şi ideea comparării argumentării anterioare cu un poem filosofic de genul celor despre natura lucrurilor (Peri physeos).

78 în original οικείος, derivînd din οικία — casă, familie, cere să fie tradus prin familiar (în versiunea citată a lui C. Noica)

sau prin apropiat, care redă mai bine în limba română ideea afinităţii structurale, marcînd raportarea socială şi individuală umană a conceptului. Dacă dorinţa pentru ceea ce este apropiat este extinsă pe un plan fizic, cosmologic logic şi metafizic, atunci se evită aporia anterioară, din moment ce răul — cauză eficientă universală — este eliminat.

79 Desigur că distincţia între οικείος şi όμοιος, între asemănător şi apropiat este în semantica unei limbi moderne mai greu de făcut decît în greacă. Lucrurile devin mai clare dacă ţinem seama de remarca de la nota 52, cu privire la semantica lui όμοιος. în mod analog şi οικείος comportă o fluctuanţă a sensului care-l poate duce pînă la identificarea cu όμοιος. Astfel se explică pentru ce Socrate simte nevoia să postuleze distincţia între όμοιος şi οικείος.

80 Prima identificare ar trimite la teza binelui, considerat cauză finală, iar cea de-a doua la teza eleata afirmată în cadrul discuţiei cu Lysis.

81 Demersul dialectic în spirală a dus pe interlocutori, prin sinteza contrariilor, la un nivel izotopic începutului discuţiei; de fapt nu reiese teza identităţii cu sine a binelui, ci a apropiatului, ceea ce face să se evite impasul provocat mai înainte de considerarea răului drept cauză eficientă.

Aporia este aşadar numai aparentă, are o valoare retorică, aşa cum demonstrează şi fraza care urmează, în care se face analogia între discuţia dialectică şi dezbaterea de tribunal. în felul acesta subiectul este pe deplin epuizat.

82 Este una din acele încheieri de dialog în care Platon vădeşte gust pentru manevrarea contrastelor scenice. A se reţine comparaţia pedagogilor cu nişte demoni ai răului, care tulbură atmosfera apollinică a dezbaterii filosofice.